



**Multikulturalismernes kønsblinde øje  
mangfoldighedsudfordringer og kønsligestilling**

Mørck, Yvonne

*Published in:*  
Dansk Sociologi

*Publication date:*  
2002

*Document version*  
Også kaldet Forlagets PDF

*Citation for published version (APA):*

Mørck, Y. (2002). Multikulturalismernes kønsblinde øje: mangfoldighedsudfordringer og kønsligestilling. *Dansk Sociologi*, 13(3), 7-25. <http://ej.lib.cbs.dk/index.php/dansksociologi/article/view/446>

Yvonne Mørck

# Multikulturalismernes kønsblinde øje.

## Mangfoldighedsudfordringer og kønsligestilling

Artiklen analyserer spændingsfeltet mellem forskellige rettighedstyper og solidaritetsformer. Fokus er på relationen mellem kønsligestilling og de nye mangfoldighedsudfordringer, der er kommet med den øgede indvandring til den vestlige verden. Artiklens formål er at reflektere over multikulturalismernes kønsblinde øje og at bidrage med nogle begreber og forståelsesrammer, der kan skabe øget indsigt i nogle af den senmoderne verdens transformationsprocesser.

Jeg har et stærkt ønske om at se mure falde. Derfor søger jeg frihed og værdighed på tværs af skillelinjer [...]. Min intention har været at få gang i en åben og frigørende debat. Med stærke ord og humor som virkemidler (Rehman 2002: 7).

Sådan indleder den norsk-pakistanske skribent og stand-up-komiker Shabana Rehman sin bog *Nå*, en samling af 44 udvalgte kommentarartikler, som hun har skrevet i perioden 2000-2002. Rehman er blevet et mediefænomen i Norge, og i foråret 2002 indtog hun også Danmark, bl.a. med et oplæg og et stand-up-show i Dannerhuset<sup>1</sup>.

Rehman bruger bevidst humor til at igangsætte debat, til at skabe fælles referencerammer blandt unge i Norge uanset baggrund, og hun ønsker at iværksætte en refleksionsproces hos både majoritets- og minoritetsbefolkningen<sup>2</sup>. Rehman vil erstatte stigmatisering med eftertanke. I sine tekster er hun kritisk over for såvel majoritets- og minoritetsbefolkningerne i Norge såvel som over for patriarkalske strukturer generelt.

I sit foredrag i Dannerhuset påpegede hun, at der foregår kvindeundertrykkelse, men også demokratiseringsprocesser blandt de etniske minoriteter, herunder i familierne. Gennem sin egen familiehistorie illustrerede hun således, at forandring er mulig, og at kultur ikke er en statisk størrelse. Bl.a. har hendes bror ændret holdning fra, at han godt selv kunne have en norsk kæreste, mens det ikke var tilfældet for hans to søstre til, at valgfriheden også gælder for familiens kvinder.

Rehman fortalte videre, at hun føler sig som en mørkhudet nordmand, mens hun får opmærksomhed, fordi hun af omverdenen ses som "noget særligt".

Hvad ville der ske, hvis hun illustrerede, at hun ikke er "fremmed"? Det fik hun svar på, da hun lod sig fotografere nøgen påmalet det norske flag. Da fotografiet blev offentliggjort, kom der skarpe kommentarer fra både majoritets- og minoritetsrepræsentanter. En ung pakistansk-norsk mand mente, at han bør bestemme over sin søster, mens en anden mandlig minoritetsrepræsentant spurgte: "Hvad siger din far og dine brødre til, at du fortæller hele befolkningen om din jomfruhinde? Tager de en pistol?". Rehman fortalte, at også progressive minoritetsmænd deltog i debatten, hvilket viste, at etniske minoriteter, ligesom alle andre befolkningsgrupper, udgør en heterogen gruppe.

Rehman mente, at tyrkisk/kurdiske-svenske Fadime Sahindal, som blev offer for et såkaldt æresdrab i januar 2002, ikke blev myrdet, fordi hun var blevet (for)svensk(et). Faren dræbte hende, fordi hun havde realiseret og frigjort sig selv. Rehman sluttede sit oplæg med at understrege, at de unge selv bør kunne vælge deres livsform. Og uanset hvilken de vælger, det være sig en sekulær eller en religiøs fundamentalistisk livsform, så må man anvende dialog og (mod)argumentation som sit våben, hvis man er uenig.

I flere artikler reflekterer Shabana Rehman over patriarkalsk undertrykkelse blandt etniske minoriteter set i lyset af mordet på Fadime Sahindal. I teksten *Et menneskesyn der dræber* skriver hun:

Æresdrab på 26-årige Fadime skete ikke i forgårs. Drabet på hende begyndte den dag hun blev født. Systemet hun blev født i, har hjernevasket mandfolk til at tro at hun ikke var et menneske, men deres private ejendom. Hun var ikke et væsen med fri eller egen vilje. Fejhed og stærk legitimeret egoisme

fører også til at man vender sig mod sit eget barn i stedet for det system, som kræver at du skal dræbe [...].

Rehman mener, at denne mentalitet stammer fra

...religion, ukultur og mandschauvinisme [...]. I et system hvor der er ubalance mellem kønnene, vil man ikke opleve accept af individuelle rettigheder. Såsom at selv bestemme hvordan man vil gå klædt, opføre sig, at have lov til at sige hvad man vil, bestemme over sit eget liv og bevæge sig frit. Når disse rettigheder er undertrykt, vil det føre til, at mænd kan tage liv. Uanset om det er en søster, et barn, kone eller mor. Man er blevet indoktrineret til, at dette er det "rette" at gøre.

I Skandinavien er det fejhed, der tager liv. Æresdrab har fundet sted og kan ske her igen, skriver Rehman og fortsætter:

Hvilken politiker tør sige at religion ikke er en menneskeret, når den går ud over børns og kvinders rettigheder? I Skandinavien har vi magt og mulighed for at forebygge og forhindre den smerte og den skade som følger med den type af hjernevask [...].

Rehman slutter med at spørge, hvornår ansvarlige voksne fra både majoriteten og minoriteterne står frem med kritiske holdninger – ikke mindst over for islam (Rehman 2002:134-136).

### Et kulturelrelativistisk dilemma?

Artiklen indeholder teoretiske refleksioner over nogle af de temaer, som Rehman sætter på dagsordenen. Formålet er at bi-

	<p>Yvonne Mørck Ph.d. og mag.scient. i antropologi, lektor på Institut for Samfundsforhold og Erhvervsøkonomi, Roskilde Universitetscenter. E-mail: ym@ruc.dk</p>
---	---

drage med nogle redskaber, dvs. nogle begreber og forståelsesrammer, der kan skabe øget indsigt i nogle af de transformationsprocesser, der er på spil i en stadig mere globaliseret verden.

En fremtrædende svensk islamkender Ingmar Karlsson har fornylig argumenteret, at når det gælder privatsfæren skal majoritetsbefolkninger i Europa være

[...] fuldstændig tolerante. Men når det gælder vores kerneværdier: ligestilling og demokrati, [så] er der tale om ukrænkelige værdier, som vi vil kæmpe for (Holm m.fl. 2002:243)<sup>3</sup>.

Dét, Karlsson fremstiller som værende en soleklar opdeling, består i virkeligheden af en vanskelig håndterbar gråzone mellem den private og den offentlige sfære. Og hvis man ikke er opmærksom på dette grænseområde, usynliggøres patriarkalske strukturer, hvilket har store konsekvenser for især kvinder og børn, som også Rehman påpeger ved sine skarpe avisindlæg og ved at anvende humor som kulturkritik<sup>4</sup>.

Ét af Shabana Rehman's hovedbudskaber er således, at der mangler såvel

kritik af som tiltag mod, hvad den canadiske filosof Will Kymlicka betegner "interne restriktioner" blandt etniske minoriteter (Kymlicka 1999, 1995; Okin 1999). Interne restriktioner er de krav og forventninger, som en minoritetsgruppe stiller til deres medlemmer, især kvinder, som begrænser det enkelte medlems civile og politiske rettigheder (Kymlicka 1999:31). Denne problemstilling gælder overalt i den vestlige verden, hvor håndtering af mangfoldighed er på dagsordenen. Rehman sætter mao. fingeren på et ømt punkt vedrørende udviklingen af et flerkulturelt samfunds grænser og solidaritetsformer.

Samme toner lyder fra iranskfødte Nahid Riazi, som kritiserer danske feminister for ikke at have arbejdet aktivt nok for kønsligestilling blandt etniske minoriteter (Riazi 2002; Lander 2000; Politiken 9.2.02). Majoritetsfeministiske modargumenter er, at hvis man kritiserer kvindeundertrykkelse blandt etniske mindretal, går man dels højrefløjens ærinde og dels skal majoritetskvinder ikke være kulturimperialister. Etniske minoritetskvinder skal selv føre deres ligestillingskamp. En forsvarede sin tavshed vedrørende drabet på Fadime Sahindal med frygten for at bære véd til det fremmedfjendske bål samtidig med, at hun ikke brød sig om at blive taget til indtægt for at være ukritisk over for patriarkalske strukturer blandt etniske minoriteter. Hun beskrev valget som et valg mellem pest og kolera (fx. Politiken 26.5.01, 9.2.02 samt Holm m.fl. 2002:18-19 & 82)<sup>5</sup>. Man kan imidlertid problematisere dét dilemma, som her skitseres vedrørende kritik af bl.a. traditionsbundne kønsopfattelser, socialiseringsmønstre og ægteskabs-praksisser blandt etniske minoriteter (se fx. Wilhjelm 2002; Barfoed 2002). Man kan også spørge om kritiske røster vedrørende kønskulturarvens forvaltning internt i minoritetsmiljøerne er mindre legitime repræsentanter end konservative og reaktio-

nære stemmer? Og endelig kan man reflektere over, hvorvidt man kan bruge kulturrelativisme som metode til at forstå andre menneskers verdensforståelse, men ikke som moralsk rettesnor eller som etisk praksis (jf. Barfoed 2002:84).

Også internt blandt etniske minoriteter er det imidlertid vanskeligt at fremføre kulturkritiske holdninger såvel som at skabe ændringsfremmende tiltag i relation til fx. traditioner, opdragelsesmønstre, tanke- og handlemåder og religion, som har været med i bagagen fra oprindelseslandet. Man – og især kvinder – kan let blive betragtet og behandlet som en forræder, dvs. som én, der har svigtet sin nationale, kulturelle og religiøse arv, hvis nogle i minoritetsmiljøet synes, at man ikke lever op til den rette måde at være fx. "pakistansk kvinde" eller "muslim" på, dvs. hvis man forvalter sin kønskultur- og religionsarv på nye og/eller alternative måder. Jeg har hørt adskillige minoritetskvinder sige, at de gerne ville være mere åbenlyst (køns)kulturkritiske, men angsten for dels at blive opfattet som forræder i minoritetsmiljøerne og dels for at blive misbrugt af fremmedfjendtlige kræfter holder dem tilbage (se Mørck 2001a for eksempler fra det politiske liv). Så uanset baggrund kan kritiske røster meget hurtigt risikere at blive opfattet som racister, kulturimperialister eller nationale, etniske eller religiøse forrædere – afhængig af såvel positionen i det nationale, etniske og religiøse magthierarki som i henholdsvis inter- og intra-kulturelle magtkampe.

Jeg vil dog argumentere for følgende: At bekæmpe kønsulighed både blandt majoritets- og minoritetsbefolkninger *behøver* ikke at betyde en afvisning eller nedprioritering af kampen mod uretfærdigheder og diskrimination hverken mellem majoriteten og minoriteterne, internt i og imellem minoritetsgrupper eller internt i majoritetsbefolkningen. Mao. så

udelukker én form for kamp mod diskrimination og undertrykkelse ikke andre lignende kampe. Skønt forskellige mennesker kan komme til at stå i et dilemma bl.a. politisk og følelsesmæssigt, udelukker det ikke, at man kan vælge at indtage en sådan kritisk position. Man kan aldrig gardere sig imod, at ens standpunkter eller forskning kan misbruges. Etniske minoritetsunges følelses- og loyalitetsmæssige dilemmaer skaber tydeligvis smertelige og nogle gange uløselige positionerings- og valgsituationer, men uanset hvilken strategi man vælger, betaler man en pris.

### **Er multikulturalisme til skade for kvinder?**

Jeg vil lade Rehmans og Riazis kritiske røster give genklang i et teoretisk refleksionsrum, hvor der dels tages afsæt i en diskussion, der har udfoldet sig mellem Kymlicka og den amerikanske politolog Susan M. Okin (Okin 1999) og dels i kritikpunkter, der ligger tæt op ad Okins, men er fremført af andre forskere<sup>6</sup>. Jeg sætter mao. fokus på, hvad man kan kalde multikulturalismernes konsblinde øje (se senere om flertalsformen). Man kan spørge, som Okin gør, hvorvidt multikulturalisme er til skade for kvinder? Og i forlængelse heraf, er nogle former for mandsdominans at foretrække frem for andre? Mine svar er henholdsvis, at det kommer an på, hvilken form for multikulturalisme, der er tale om, og ja, visse former for mandsdominans eller patriarkat giver kvinder bedre og flere muligheder for økonomisk og personlig selvbestemmelse end andre.- Svaret indebærer således en dobbelthed, for der er sket en reel forbedring af kønsligestillingen, samtidig med at der stadigvæk findes konsulighedsstrukturer og -mekanismer. Kvinder i visse dele af verden – især i vestlige liberale demokratier – har tilkæmpet sig ret til et aktivt medborger-

skab, herunder stemme- og valgret, lige rettigheder til arv og øget økonomisk selvstændighed. Kvinder har også lige adgang til sundheds- og uddannelsessystemet, og de har personlig selvbestemmelse, bl.a. over egen seksualitet og reproduktion, over valg af samlivspartner og samlivsform. Endelig er opdragelsesidealet blandt de fleste familier, at socialisere sønner og døtre som ligeværdige væsener (Okin 1999; Prieur 2002)<sup>7</sup>. Parallelt med denne øgede ligestilling forekommer der imidlertid stadig kønsulighed og kvindeundertrykkelse, fx. vold mod og voldtægt af kvinder, handel med kvinder, en forøget seksualisering og pornificering med kvinden i centrum, ulønnet arbejde i hjemmet, diskriminering på arbejdsmarkedet, herunder manglende reel ligeløn (se fx. Okin 1999).

Den norske sociolog Annick Prieur har beskrevet det komplekse samspil mellem patriarkalske familieformer og nordiske ligestillingsidealer, og hvordan etniske minoritetsunge i Norge udvikler forskellige kombinationsformer (Prieur 2002). I den forbindelse inddrager hun den norske professor i psykologi Hanne Haavinds karakteristik af moderne ægteskaber, hvor åbenlys mandsdominans opfattes som illegitim. I stedet er det blevet et fællesprojekt for ægtefæller at usynliggøre dominans og underordning ved at kalde det kærlighed, valg, enighed, nødvendighed osv. (jf. Prieur 2002:153). Magt i moderne ægteskaber kan således forstås

[...] som en relativ og begrænset form for dominans, hvor manden, som tendentielt er den, som udøver magten, ikke har fuld kontrol over kvinden, men blot har visse påvirknings- og begrænsningsmuligheder. EksPLICIT mandsdominans er således blevet illegitim (ibid.153).

Der er mao. stor forskel mellem kulturer med hensyn til idealer og praksisformer vedrørende køn, og i de nordiske lande er graden af ligestilling mellem kønnene blandt de højeste i verden (ibid 153-154).

## **Patriarkat: Kontinuitet og forandring**

Spørgsmål vedrørende familieformer, konsroller og seksuel adfærd er blandt de mest afgørende i alle samfund. Sådan har det været historisk, og sådan er det idag. En stort set universel mandsdominans har dog sat grænser for, hvad der kunne diskuteres, og hvem der kunne deltage i diskussionen. I nutidige samfund overalt i verden problematiseres disse grænser imidlertid via udbredelsen af ideer om ligestilling og menneskerettigheder, dvs. at alle kulturer og religioner udsættes for nye kritiske blikke. Den teoretiske og praktiske skillelinje mellem dét, der kan tolereres og dét, der ikke kan tolereres, trækkes og udkæmpes oftest gennem kønsspørgsmål (Walzer 1997:60)<sup>8</sup>. Disse processer foregår både i inter- og intra-kulturelle interaktioner, ligesom forandringer, der vedrører køn, overalt er yderst træge<sup>9</sup>.

Der er endvidere særlige fænomener på spil, når det drejer sig om migrant- og flygtningegrupper: For når man flytter fra land til by, og/eller når man krydser landegrænser, overskrider man nemlig grænser vedrørende følelser, værdier, normer, børneopdragelse, adfærd og opfattelser vedrørende seksualitet, kvindelighed og mandlighed mv. Sådanne grænseoverskridelser og de medfølgende transformationer er både vanskelige at tage højde for og at håndtere for de involverede parter. Kvindens position og kontrollen over kvindens seksualitet og reproduktivitet ser imidlertid ud til at være nogle af de sidste bastioner, der forandres, når man skal finde sig tilrette i et nyt land (jf. Espin 1992, 1994). En væ-

sentlig grund til dette er, at etniske minoritetskvinde ofte opfattes af begge køn som nogle, der kropsliggør kulturel kontinuitet og som kultur- og traditionsbærere. Det betyder, at der råder en forestilling om, at kvinden så at sige kropsliggør grænsen mellem forskellige etniske grupper. En konsekvens af denne socialisering er, at piger og kvinder ofte må skjule undertrykkelsesformer, der foregår inden for familien, for at opretholde familiens ære (fx. vedrørende den unge kvindes selvbestemmelse over seksualitet og valg af ægtefælle). En sådan kvindeopfattelse og dét at anvende kvinden som grænsemærke findes på tværs af tid og sted; der anvendes blot forskellige udtryksformer og varierende grader af undertrykkelse<sup>10</sup>. Man kan således tale om gradsforskelle snarere end artsforskelle mellem nutidige patriarkalske undertrykkelsesformer forskellige steder i verden og blandt majoritets- og minoritetsbefolkninger i den vestlige verden (inspireret af Delaney 1991; jf. Okin 1999).

## **Det multikulturelle/multikulturalisme-distinktionen**

For jeg går videre, skal to hovedpointer fremhæves: (1) Skønt de to begreber "det multikulturelle" og "multikulturalisme" er forskellige, er de så sammenflettede, at de nærmest er umulige at udrede fra hinanden. (2) Både "det multikulturelle samfund" og "multikulturalisme" er i flertalsform, dvs. der findes forskellige slags af begge typer (Hall 2000:210).

Alle moderne samfund er multikulturelle i den forstand, at mennesker har mulighed for at leve yderst forskelligartede liv (fx. vedrørende partnervalg og samlivsformer). Danmark har således været flerkulturelt i mange år samtidig med, at det indtil for få år siden var et homogent land, fx. religiøst og etnisk<sup>11</sup>. Betegnelsen "det multikulturelle samfund" er udelukkende deskriptiv og indebærer

blot, at der er mennesker med rødder mange forskellige steder i verden. Det multikulturelle beskriver mao. de sociale karakteristika og problemer vedrørende mangfoldighedshåndtering som ethvert samfund, der indeholder forskellige kulturelle fællesskaber, står overfor, når de skal forsøge at opbygge et fælles liv samtidig med, at de fastholder noget af deres "originale" identitet (Hall 2000:209).

Som overordnet betegnelse indeholder "multikulturalisme" både et politisk initiativ, et samfundspolitisk syn og en videnskabelig tilgang, der anerkender kulturel mangfoldighed som et gode. Håndteringen af nye og komplekse former for mangfoldighed involverer identitetspolitik. Dvs. kampe om, hvilke værdier man deler med eller ønsker at dele med andre, såvel som anerkendelsespolitik, altså kampe om ret til fx. kulturelle og religiøse forskelle<sup>12</sup>. Multikulturalisme-begrebet anvendes overalt i verden, men udbredelsen har hverken stabiliseret eller klargjort dets betydning samtidig med, at det er vanskeligt at finde alternative begreber (Hall 2000:209).

Multikulturalisme refererer således til de strategier og politikker, der tages i brug til håndtering af de komplicerede diversitetsproblemer, som multikulturelle samfund medfører. Multikulturalisme anvendes oftest i ental, betegnende den særlige filosofi eller doktrin, som understøtter multikulturelle strategier. "Multikulturel" er imidlertid pr. definition i flertal; der er nemlig mange forskellige slags multikulturelle samfund (fx. USA, Storbritannien, Nigeria, Sri Lanka), som dog har dét fællestræk, at de er kulturelt heterogene (Hall 2000:209-210). I praksis repræsenterer multikulturalisme således en vifte af politiske strategier og processer, som overalt er ufuldstændige. Der findes mao. meget forskelligartede multikulturalismer, som strides indbyrdes (Hall 2000:210)<sup>13</sup>.

Uden at differentiere mellem forskellige typer indtager den polsk-engelske sociolog Zygmunt Bauman en meget kritisk holdning over for multikulturalisme-tankegangen, som han omtaler som en "ideologi om ideologiens ophør" (Bauman 2002:125). Han mener, at den er en del af en "uforpligtethedens strategi" (ibid 108), der råder i den kapitalistiske globaliserede verden. Baumans hovedkritik er, at mens multikulturalisme uadtil står som repræsentant for en liberal tolerance såvel som omsorg for fællesskabers ret til selvhævdelse som krav på en officiel anerkendelse af deres valgte eller nedarvede identiteter, så fungerer den i virkeligheden som en konservativ kraft. For multikulturalisme-ideen omfortolker uligheder, der næppe vil blive billigt af offentligheden, til "kulturelle forskelle" (ibid.108). Bauman understreger således, at kampen for anerkendelse ikke når langt, hvis den ikke i praksis ledsages af økonomisk omfordeling af samfundets ressourcer.

Det er inden for dette spændingsfelt mellem det multikulturelle og multikulturalismer, at man bør besvare Okins spørgsmål om, hvorvidt multikulturalisme er til skade for kvinder: Det kommer helt an på, hvordan politikken forvaltes, dvs. bl.a. hvordan samfundet forvalter fænomener som "ekstern beskyttelse" og "interne restriktioner". Hvordan forvaltningen foregår har også indflydelse på den generelle kønsligestilling, og på de måder både kvinder og mænd legitimt kan udfolde køn og seksualitet på.

### **Dobbeltprocessen "ekstern beskyttelse"/"interne restriktioner"**

Skont det er vigtigt med en kritisk holdning over for forskellige multikulturalismer, kan fortalere for visse udgaver af multikulturalisme og kønsligestilling ses



som allierede i nogle fælles ligestillingskampe, der alle handler om medborgerskab, synliggørelse, respekt og anerkendelse (Okin 1999:11). Ret til forskellighed findes i den dobbeltproces, som Kymlicka kalder "ekstern beskyttelse" og "interne restriktioner" (se også Bauman 2002:137). Både Kymlicka og Okin er kritiske over for begge fænomener, men Okin har også kastet et kritisk blik på Kymlickas fortolkning af begreberne. Herved afsløres nogle yderst problematiske sider ved operationaliseringen af multikulturalistiske tiltag. Okin er især kritisk over for multikulturalisme-typer, der stiller krav om visse minoritetsgrupperettigheder.

Med "ekstern beskyttelse" menes nogle beskyttelsesforanstaltninger fra samfundets side over for fx. etniske og religiøse minoriteter med det formål at reducere deres sårbarhed i forhold til det større samfunds økonomiske og politiske magt. Det kan fx. være sprogrettigheder (fx. ret til modersmålsundervisning), støtte til medier såsom radio- og tv-programmer og tidsskrifter produceret af og om minoriteter, garanti af politisk repræsentation (Kymlicka 1999:32). Man kan tilføje støtte til særlige gravpladser og religiøse mødesteder, forenings- og netværksdannelser samt tiltag, der støtter minoriteter i uddannelsessystemet og på arbejdsmarkedet.

Blandt visse fortalere for multikulturalisme (især udgaver, der går ind for grupperettigheder), både majoritets- og minoritetsmedlemmer, er der en udbredt tendens til at opfatte etniske minoriteter som en homogen størrelse uden interne forskelle. I stedet sættes fokus på forskelle mellem majoriteten og minoriteterne. At minoritets- såvel som majoritetsgrupper består af kønnede væsener med væsentlige magtforskelle mellem de to køn overses i særdeleshed. Der er derfor kun lidt opmærksomhed på privatsfæren, dvs.

hvad der foregår i hjemmet blandt etniske minoriteter (eller blandt majoritetsbefolkningen). Okin påpeger, at fortalere for multikulturalisme ofte fokuserer på, at mennesker har brug for "en egen kultur", og at kun inden for en sådan kan det enkelte individ udvikle selvrespekt og selvværd såvel som kapacitet til at afgøre, hvad der er et godt liv for ham eller hende (Okin 1999:12). Hvis man anlægger et kritisk blik på både interne forskelle i en befolkningsgruppe og på den private arena, træder to afgørende forbindelser mellem kultur og køn imidlertid frem, argumenterer Okin:

I: Den private sfære af personlige, seksuelle og reproduktive livsfunktioner er central for alle kulturer. Kulturelle og religiøse grupper er derfor særligt opmærksomme på "personlige love", dvs. love, der vedrører ægteskab, skilsmisse, forældremyndighed, fordeling og kontrol af familieejendom og arv<sup>14</sup>. Derfor har (rettigheds)krav eller argumenter, der anvender kultur, traditioner og religion i forsvaret for at bevare traditionelle love og praksisser (kulturpraksisforsvar) større indflydelse på pigers og kvinders liv end på drenge og mænds, idet langt størstedelen af pigers og kvinders tid og energi anvendes til varetagelse af de personlige, familiemæssige og reproduktive sider af livet. Hjemmet er altså et sted, hvor kultur praktiseres, vedligeholdes og transformeres til den unge generation. Fordeelingen af ansvar og magt i hjemmet har også stor indflydelse på, hvem der kan deltage i og påvirke det offentlige liv, hvor regler og love, der indvirker på både det private og offentlige liv, fastlægges. Så jo mere der forventes eller forlanges af kvinder i den private sfære, des færre muligheder har de for at opnå kønsligestilling i både den private og offentlige sfære (Okin 1999:12-13).

II: Når man ser på forbindelsen mellem kultur og køn, fremgår det også, at

alle kendte menneskelige kulturer har udviklet socialiseringsmønstre, ritualer, ægteskabstraditioner og andre kulturelle praksisser (fx. ejerskabsregler og kontrol af ressourcer), som har til formål, at mænd skal kunne kontrollere kvinders seksualitet og reproduktive evner (Okin 1999:14; se også Mørck 1991, 1995).

Det er på denne baggrund, at begrebet "interne restriktioner" skal forstås. Med interne restriktioner menes altså krav og forventninger, som en minoritetsgruppe stiller til dens medlemmer, især kvinder, som begrænser det enkelte medlems civile og politiske rettigheder. Selvom kvinderne har formelle civile rettigheder i den offentlige sfære, anvendes internt i minoritetssamfundet argumenter om, at de skal tilpasse sig bestemte kulturelt eller religiøst definerede kvinderoller og adfærd koblet til kvinder, dvs. traditionelle måder at "gøre" kvinde(lighed) på. Herved begrænses kvinders muligheder for at problematisere, omdanne eller forlade traditionelle roller og praksisser (Kymlicka 1999:31; Okin 1999; Bauman 2002).

Det danske samfunds officielle konsolideringspolitik kan således støde sammen med ønsket om at respektere minoritetskulturer og minoritetsreligioner (jf. Okin 1999). Og da kultur er noget, nogle bruger til noget (Sørensen 1993), må der sættes fokus på hvilke sammenhænge, der er mellem kultur, magt og smerte. Ofte er det sådan, at det er nogle få mennesker, såkaldte talsmænd, der har magt til at påtvinge andre deres meninger, og derved vil "kulturen" komme til at afspejle deres specielle interesser og holdninger på bekostning af de svage og sårbare, som oftest er kvinder og børn. Derfor er det nødvendigt hele tiden reflektivt at spørge, hvad det er, man skal respektere, og hvem har fordele af hvilke traditioner? (Wikan 1995; Mørck 1998).

Bauman påpeger, at der overalt i ver-

den er en række "ondartede" kendetegn ved fællesskaber, som benyttes til henholdsvis at holde fast på deres medlemmer og til at skabe nye medlemmer via tvangsmæssig fastholdelse af nyfødte eller endnu ufødte ved at forudbestemme deres valg (Bauman 2002:137). Hans fortolkning af ret til forskellighed ligger tæt op ad især Okins, når han understreger, at man skal

[...] respektere et fællesskabs ret til beskyttelse mod den dominerende kulturs assimilatoriske og atomiserende kræfter, men så sandelig også respektere individers ret til beskyttelse mod valgfornægtende og -forhindrende pres fra vedkommendes fællesskab (ibid 137)<sup>15</sup>.

Teoretiske refleksioner over og fortolkninger af multikulturalismernes potentielle konsekvenser for især kønsspørgsmål indeholder mao. samme kritiske budskab, som Shabana Rehman og Nahid Riazi fremfører på hver deres måde. For også de er yderst kritiske over for "interne restriktioner" og ønsker tiltag fra både majoritetssamfundets og minoritetsmiljøernes side for at give det enkelte individ reelle muligheder for selv at vælge til og fra i forskellige "kulturpakker".

### **Demokratiseringskrav fra familiens hjerte**

Skønt kontrol af kvinders seksualitet og reproduktion er nogle af de sidste bastioner, der forandres ved tilpasningen til et nyt land, dvs. at der er en træghed i forandringsprocessen, så er der faktisk sket betydelige ændringer på blot én generation. Der foregår afgørende transformationer blandt de unge både mht. udformning af maskulinitet og femininitet og forholdet mellem kønnene, selvom det ikke er så åbenlyst for majoritetsfolkningen (jf. Prieur 2002:152 & 163; Mørck 1998).

Familien, herunder den udvidede familie, spiller stadig en stor rolle for de unges valg på en række områder, fx. vedrørende ungdomslivets grænser og valg af uddannelse og ægtefælle. Og, som Prieur formulerer det, i familierne råder der patriarkalske magtformer, som gør, at mænd har større myndighed end kvinder, og ældre har større myndighed end yngre. Beslutninger, som skandinaviske kvinder selv træffer, afgøres oftere af hhv. familiens mænd på kvindernes vegne og af forældrene på børnenes vegne. Det mest udbredte er formodentlig, at kvinden selv træffer afgørelserne på baggrund af de mere eller mindre implicitte forventninger, der er fra mandlige og kvindelige familiemedlemmers side. Samme mekanismer gælder for de unge mænd, men de har ofte større frihed end deres søstre (jf. Prieur 2002:152).

Det er sandsynligvis de færreste unge, der ønsker at bryde fuldstændigt med de værdier og traditioner, forældrene repræsenterer. Samtidig værdsætter de unge i stadig højere grad fx. den større lighed mellem kønnene, som findes i Danmark sammenlignet med oprindelseslandet, ligesom de sætter pris på den individuelle frihed og de demokratiske traditioner, der findes her i landet (Mørck 1998, 2001a).

De unge befinder sig således i et spændingsfelt, hvor forældres såvel som ægtemænds magtudøvelse over for henholdsvis deres børn og hustruer problematiseres. Forskning viser, at ligestillingsidealer udviklet i Skandinavien i vid udstrækning har påvirket deres liv samtidig med, at de viderefører traditioner fra patriarkalske kulturer (Prieur 2002:164; Necef 1996; Mørck 1998, 2001a). Kritikken af de interne restriktions undertrykkende magt over for etniske minoritetskvinde gælder i særlig grad for unge kvinder, da de kan ses som tredobbelt undertrykte: som kvinde, et-

nisk minoritet og datter. Det er dog ofte som døtre, at de mærker undertrykkelsen mest markant (jf. Prieur 2002:157-158). Større ligestilling mellem kønnene i etniske minoritetsfamilier kan således ikke opnås uden en øget selvstændiggørelse af børn i forhold til forældrene, dvs. uden at forældrene mister noget af deres autoritet (ibid.164). De interne restriktioner vil således blive begrænset eller helt fjernet. Der bør således ikke blot foregå en demokratisering af inter-generationelle forhold såvel som konsrelationer, men også en mere grundlæggende forandring i retning af demokratiske tanke- og (sam)livsformer. Udviklingen i familierne ser ud til at gå hen imod dét sociologen Anthony Giddens betegner som "livspolitik", dvs. en menneskelig selvrealisering på både individuelt og kollektivt niveau. Livspolitik er livsstilens og livsbeslutningernes politik (Giddens 1991:248 & 249), som etniske minoritetsfamilier i stadig højere grad må forholde sig til<sup>16</sup>.

At kvinder og de yngre i så stor udstrækning accepterer mænds og de ældres indflydelse over deres liv handler bl.a. om familiens betydning som kilde til oplevelse af helhed, mening og tilhørsforhold i livet (Prieur 2002:152; Mørck 1998)<sup>17</sup>. Det handler også om de unges udbredte loyalitet over for familien.

De unge er socialiseret til en loyalitetsmoral, som kendetegner et traditionelt patriarkalsk samfundssystem. I familiernes oprindelseslande er erfaringen, at det er i den udvidede familie, at individet kan finde både økonomisk, social, moralsk og psykisk støtte og opbakning. Loyaliteten handler også om følelser og kærlighed mellem tætte familiemedlemmer og om, at familierne befinder sig i en udsat minoritetsposition, der vanskeliggør kritik udadtil.

Samtidig er den gradvise opløsning af den traditionelle verdens myter, nor-

mer, værdier og væremåder, som er en vigtig del af den senmoderne verden, også et livsvilkår for etniske minoritets-familier (et globalt fænomen der også foregår i oprindelseslandene). Aftraditionaliseringen indebærer, at alt i princippet kan sættes til diskussion. Stadig flere mennesker kan ikke uden videre acceptere overleverede forestillinger om fx. køn, seksualitet, traditioner eller religiøse overbevisninger, som traditionelle samfund byggede på. I bl.a. dagens Danmark har det enkelte menneske således ikke andet valg end at vælge (jf. Giddens 1996; Beck 1997). Denne refleksivitet (kraft) har også ramt den etniske minoritetsfamilie, hvis medlemmer står over for en vifte af strategi- og identifikationsmuligheder. Alle er nødt til at tage deres position, strategier og valg op til overvejelse: Hvordan vil jeg være etnisk minoritetsung i Danmark? Hvordan vil jeg være hustru og ægtemand? Hvordan vil jeg være etnisk minoritetsforældre, bedsteforældre og gammel i Danmark?

Uanset svaret, så banker ligestilling på døren hos minoritetsfamilierne, og der kommer demokratiseringskrav fra selve familiens hjerte, nemlig fra de unge og især fra de unge kvinder. På længere sigt vil formodentlig hverken de unge acceptere de ældres kontrol og styring af deres liv, følelser og sympatier, eller kvinderne finde sig i begrænsende patriarkalske bånd, hvis de har reelle valgmuligheder (fx. vha. uddannelse og økonomisk autonomi). Der er således gang i en bevægelse væk fra en loyalitetsmoral hen imod en retfærdighedsmoral (Lien 1994, 1997; Eriksen & Sørheim 1994; Morken 1999; Mørck 1998, 2001b; Prieur 2002). I traditionelle patriarkalske familier har familieoverhovedet ideelt kontrol over både materielle og menneskelige ressourcer, og man forsøger at løse problemer ved mægling og forhandling. I et sådant system råder en kollektivistisk menneskeop-

fattelse og en loyalitets-, situationsbaseret eller partikularistisk moral, der bevirker, at man er loyal over for sine nærmeste og ikke over for fx. en stat. Den enkelte skal udvise større ansvarsfølelse over for familiens følelser og vilje end til egne følelser og ønsker. Hierarkitænkning og social kontrol er udbredt, og lydighed ses som afgørende. Så hvis man "træder udenfor" ved fx. at bryde interne restriktioner, risikerer man hurtigt at blive betragtet og behandlet som forræder. Slægtskab, etnisk og religiøs baggrund og køn spiller en større rolle for kanalisering af hengivenhed, loyalitet og empati for mennesker med rod i en loyalitetsmoral end for mennesker, der har længere erfaringer med en retfærdighedsmoral. Retfærdighedsmoralen er ideelt set universalistisk og principbaseret, dvs. præget af abstrakte principper om rigtigt og forkert; principper, der bør styre den enkeltes handlinger. Denne moraltype har bedre trivselsmuligheder i det senmoderne velfærdssamfund, hvor der råder en individualistisk menneskeopfattelse, som indebærer øget selvrefleksivitet, individualitet og ansvarlighed for, hvordan den enkeltes liv udformer sig. Ligheds- og ligestillingsideologien (jf. fx. Walzer 1997 vedrørende nye konskritiske blikke) dominerer, dvs. at der foregår en vis hierarkiudligning, fx. mellem generationer, kønnene og politiske magthavere og borgere samtidig med, at ulighedsstrukturerne tager nye former (jf. argumentet om gradsforskelle).

## **Transformation af solidaritetsformer**

Andre forskere har illustreret solidaritetstypernes generelle transformation ved at påpege, at en refleksiv solidaritetsform ser ud til at vinde frem i den senmoderne verden samtidig med, at mere traditionelle solidaritetsformer såsom den affektive og den konventionelle taber terræn.

Den affektionelle solidaritetsform bygger på intime og direkte relationer mellem fx. familiemedlemmer og venner, og answeret er begrænset til disse "konkrete Andre". Den konventionelle solidaritetsform bygger derimod på fælles interesser, kampe og mål, der forener mennesker som medlem af en gruppe, dvs. der er en intern ansvarlighed mellem medlemmer af relativt homogene grupper. Den refleksive solidaritetsform overskrider imidlertid de ekskluderende begrænsninger, der er i de to første. Traditionelle solidaritetsformer synes derfor uhensigtsmæssige i et stærkt differentieret samfund, hvor mennesker bliver stadig mere afhængige af hinanden på trods af deres forskelle. Den refleksive solidaritetsform indeholder en mere reflekteret tilgang til moralske forpligtelser og er mere ubegrænset end de to andre (Jodi Dean i Juul 2002:25-28)<sup>18</sup>.

Skønt vægtningen af det kønskulturkritiske blik er forskellig, så er der, som vist, adskillige forskere, der beskæftiger sig med spændingsfeltet mellem individ og samfund, mellem fællesskab og mangfoldighed, mellem individuelle rettigheder og fællesskabsrettigheder, dvs. med hvilke solidaritetsformer og in- og eksklusionsprocesser, der er på spil i multikulturelle samfund. Som Bauman påpeger, så er individuelle og fællesskabsrettigheder vanskelige at virkeliggøre samtidigt (se også Baumann 1999), og han plæderer for (med støtte i bl.a. Habermas 1994 og med et kritisk blik på Taylors berømte artikel om anerkendelsespolitik fra 1994), at hvis anerkendelse af kulturel mangfoldighed anses for at være et rigtigt udgangspunkt for en fornuftig drøftelse af fælles menneskelige værdier, så må deraf følge, at en sådan drøftelse kun kan finde sted i en retsstat, hvor borgerne har autonomi og umistelige borger- og menneskerettigheder. Hermed løses ikke alle konflikter, men det bliver ty-

deligt, at sammenstød mellem rettighedstyper hverken kan håndteres eller bilægges uden en demokratisk praksis. Bauman understreger, at

[...] beskyttelsen af individet/borgeren i republikken mod *såvel* pression rettet imod fællesskabet *som* pression fra selve fællesskabet er en nødvendig betingelse for, at nogen af disse opgaver kan løses" (Bauman 2002:138).

For Bauman (og andre fx. Weeks 1991; Yuval-Davis 1997) signalerer ret til forskellighed blot en begyndelse og ikke en slutning. Anerkendelse af en kulturel mangfoldighed er blot udgangspunkt for en lang og vanskelig, men fordelagtig og nødvendig politisk proces (Bauman 2002:135). Understregningen af, at det kun er gennem en demokratisk dialog, hvor alle stemmer bliver hørt, at man kan skabe de bedste livsformer for menneskeheden, er et fællestæk, der går igen hos forskere, der beskæftiger sig med multikulturelle udfordringer. Bauman pointerer, at hvis man fra begyndelsen antager, at nogle deltagere betyder mere end andre, umuliggøres dialog, forhandling og beslutninger. Dialogen, forhandlingen og beslutningsprocessen går imidlertid også i stå, hvis man med ret til forskellighed antager (som det "multikulturalistiske" program ifølge Bauman gør mere eller mindre åbenlyst – herunder Taylors, 1994), at "..enhver eksisterende forskellighed er bevaringsværdig, blot fordi den er en forskellighed" (Bauman 2002:135).

## Multikulturalismernes kønsblinde øje

Man bør være opmærksom på, at et samfund består af et netværk af forskellige slags diversitet, ligesåvel som man bør være kritisk over for en vifte af diskrimi-

nations- og undertrykkelsesformer. Jeg har imidlertid analyseret et ofte overset område, nemlig hvad man kan kalde multikulturalismernes konsblinde øje. Der må mao. et mere eksplicit fokus på konsdimensionen, når man diskuterer spørgsmål vedrørende multikulturalisme. Interesse- og magtkampe om, hvad der kan tolereres eller ikke tolereres i et multikulturelt samfund, udkæmpes ofte gennem kønsspørgsmål. Men kampen står mellem progressive og reaktionære personer uanset baggrund og køn snarere end mellem homogene grupper af etniske, nationale eller religiøse grupper. Det er således hensigtsmæssigt at anvende kulturrelativisme som en metode til at forstå andre menneskers fortolkningsunivers, men det er ikke hensigtsmæssigt at være moralsk kulturrelativist, dvs. at anvende den som etisk praksis.

Den refleksive solidaritetsform indeholder både en mere reflekteret og en mere ubegrænset tilgang til moralske forpligtelser end traditionelle solidaritetsformer. Den refleksive solidaritetsform repræsenterer således en retfærdighedsmoral snarere end en loyalitetsmoral, hvilket gør, at interne restriktioner har vanskeligere vilkår. Det kollektive menneskesyn og dermed loyalitetsmoralen er i fokus i traditionelle patriarkalske familieformer, mens det individuelle menneskesyn og dermed retfærdighedsmoralen er i centrum af moderne familieformer. Der er

således tale om forskellige solidaritetsformer i de to familietyper. Hvor kvindeundertrykkende fænomener i førstnævnte familieform forsøges skjult for at bevare familiens ære (dvs. et kollektivt projekt), sker det i den anden familieform på baggrund af individuelle og mere eller mindre bevidste beslutninger (dvs. et individualiseret projekt).

Hvis man som enten majoritets- eller minoritetsrepræsentant indtager en (kons)kulturkritisk og/eller en multikritisk position, indskriver man sig derved i den refleksive solidaritetsforståelse. Man forbeholder sig nemlig ret til at finde sin egen positionering i fx. spørgsmål vedrørende sammenstød mellem rettighedstyper. Man tillader sig i hvert tilfælde at reflektere over, hvem man skal være solidarisk med, hvordan denne solidaritet bedst kan komme til udtryk, og hvorvidt man kan gå med til at respektere dette eller hint kulturelle fænomen. Forhandlinger eller magtkampe om samfundsudviklingen må dog som udgangspunkt bygge på en demokratisk styreform og en demokratisk dialog, hvor stadigt flere stemmer kommer til orde. En (kons)kulturkritisk tankegang byggende på en reflektiv solidaritetsform indebærer altså refleksioner over, hvilken demokratiopfattelse der skal ligge til grund for et samfund og dermed den/de multikulturalisme-type(r), man ønsker at fremme.

“Først og fremmest handler ære og skam om kontrol over kvinders seksualitet. Kvinderne ejer ikke deres ære, den ejer mændene. Islam har elementer i sig som opretholder denne tankegang. Frygten for og manglen på systemkritik skyldes, at miljøerne ved at de optræder undertrykkende. De mener, de har ret til det. Bliver dette kritiseret, ville hele systemet jo rystes i grundvoldene. Man må stille spørgsmål ikke blot til traditionen, men også kulturen, levevis og religion. Men det er jo meget nemmere at hævde, at (de) religiøse ikke har forstået religionen eller at læren bliver misbrugt. Så har man ryggen fri, og ingen er skyldige. Så længe ingen religiøse overhoveder går ud og siger, at “vi accepterer at vores kvinder og mænd kan leve sammen med hvem de vil”, er de med til at opretholde årsagerne til (disse) kriminelle handlinger [...]” (Rehman 2002:138).

Videre skriver Rehman, at drabet på Fadime handler om religion og dens påvirkning af mennesker. Religion, her Islam, ligestiller ikke kønnene, så derfor er religionskritik vigtig for at opnå retfærdighed og ligestilling i etniske minoritetsfamilier. For at forstå dette må nordmændene se på deres eget forhold til kristendommen, hvor indholdet efterhånden blev kritiseret således, at det nu er muligt at have både kvindelige og homoseksuelle præster: “Folk accepterer det fordi de værdsætter menneskerettigheder og demokrati højere end religion. Kunne vi have en kvindelig imam idag? Med henvisning til Allah har jeg mødt børn helt ned til 9 år som har kaldt mig hore, pigebørn som undrer sig over hvorfor jeg ikke begår selvmord, unge som spørger hvorfor min familie ikke har skudt mig. Hvem skal tale med disse børn?

Jeg har på nært hold oplevet, hvordan familier presser unge mænd til at leve op til en rolle, hvor de skal beskytte æren, selvom det får dem til at blive kriminelle. Men jeg har også set mænd forandre sig, når de rigtige spørgsmål bliver stillet og de konfronteres med deres egen mentalitet. Dette må støttes. Drabet på den uskyldige og forsvarsløse unge kvinde i Sverige bør få enhver mand med en sådan mandschauvinistisk arv i rygsækken til at indse, hvor galt det kan gå, når mænd og kvinder ikke er ligestillet og gøre noget ved det. Det er forkert at påstå, at dette kan ligestilles med familievold i Norge. Har en far skudt sin datter i Norge, fordi hun har valgt at bestemme, hvem hun vil leve sammen med? Det sker på hvert gadehjørne i Pakistan og i lignende miljøer i udlandet. Og det accepteres af systemet [...]. Der er en klar sammenhæng mellem drabet på Fadime og hver eneste patriarkalske mand, som enevældigt hjernevasker børn i sit forskruede verdensbillede. I Sverige har indvandrerorganisationerne åbent sagt, at værtslandet behandler udvæksterne på deres kultur med naiv respekt. De har måske omsider forstået, at denne kamp nødvendigvis må vindes – af de unge” (Rehman 2002:139-140).

## Noter

\*Tak til Ann-Dorte Christensen, Flemming Røgilds, Dorthe Staunæs, Inge Kryger Pedersen og en ukendt referee for konstruktive kommentarer.

1. Se *Kvinden & Samfundet* nr. 3, 2002 med reportage fra debatdag i Dannerhuset 1.6.02 samt interview med Rehman og uddrag fra hendes bog. Alle oversættelser er mine.

2. Betegnelsen etniske minoriteter dækker i princippet over mennesker med rødder i den vestlige såvel som i den ikke-vestlige verden, men i praksis menes sidstnævnte gruppe og i særdeleshed mennesker med rødder i den muslimske verden. I teksten anvendes betegnelserne etniske minoritet/minoriteter og etnisk majoritet/majoriteter.

3. Der er en sproglig fejl i teksten, idet der står „[...] ligestilling og demokrati, som er der tale om ukrænkelige værdier [...]“.

4. Mordet på Fadime Sahindal førte til debat i Sverige vedrørende kritik eller mangel på samme af kvindeundertrykkende forhold blandt etniske minoriteter. Bl.a. skrev historikeren Yvonne Hirdman et avisindlæg, hvor hun argumenterede for, at skønt der er kvindeundertrykkende „genusordning“ overalt i verden, herunder Sverige (forskellige variationer af et kønsmagtsystem), så er der i Sverige de seneste 30 år udviklet en officiel genusordning, som bygger på kønsligestilling (ikke at den altid fungerer i praksis). Denne er blevet en del af svenskerne kulturelle kønssystem og noget, man kan være stolt over. Hirdman mener, at man bør forsvare denne genusordning, som Sahindal gav sit liv for. Indlægget førte til en ophedet debat blandt kønsforskere, se [www.genus.se](http://www.genus.se).

5. Det er dog værd at bemærke, at ikke alle majoritetsfeministiske røster har været tavse: se bl.a. indlæg i Forum for køn og kultur/[www.forum.kvinfo.dk](http://www.forum.kvinfo.dk) (fx. 15.5.02, 22.3.02, 21.12.-01, 15.10.01, 20.7.01, 31.10.02, 18.1.00, 1.10.99) og Mørck 1998. Endvidere er socialrådgiver Sadia Syeda ansat i Kvinderådet for at støtte aktiviteter og foreningsarbejde igangsat af etniske minoritetskvinde. Se også Ligestillingsafdelingens arbejde, fx. Madsen & Graumann 2000. I 2002 har Kvinfo igangsat en sk. mentorordning mellem majoritets- og minoritetskvinde for at styrke sidst-

nævntes netværk på fx. arbejdsmarkedet.

6. Se fx. Patel 1991; Yuval-Davis 1992, 1994, 1997; Sahgal & Yuval-Davis 1992; Espin 1992, 1994; Knoke 1997; Mørck 1998; Gerle 1999. Krav om kulturel loyalitet er et udbredt fænomen. Her inddrager jeg udelukkende litteratur, der vedrører mangfoldighedsudfordringer i den vestlige verden og kommer ikke ind på (post)koloniale magtkampe. Der er endvidere lignende diskussioner i den ikke-vestlige verden, hvor lokale feminister bliver beskyldt for at svigte deres nationale, kulturelle og religiøse arv, når de indtager en konskulturkritisk position (se fx. Mørck 1998).

7. For millioner af kvinder verden over er disse rettigheder imidlertid helt ukendte, og de udsættes for systematisk undertrykkelse, udnyttelse og forskelsbehandling (Okin 1999). Se fx. dokumentarfilmen „Piger på flugt“ (TV2, 15.7.02) om et center for unge kvinder i Iran, hvor kvinderne er flygtet fra stærkt mandsdominerende hjem i et ligeså mandsdomineret samfund for at søge hjælp.

8. Foruden henvisningerne i note 6, se også fx. Anthias & Yuval-Davis 1992; Taylor 1994; Habermas 1994; Kymlicka 1995, 1999; Gillespie 1995; Okin 1999; Baumann 1996, 1999; Prieur 2002.

9. Træghed i kønsforandringer blandt hhv. majoritetsdanskere og majoritetsskandinavere: se Søndergaard 1996; Haavind 1998. Min kønsforståelse er anti-essentialistisk, dvs. køn forstås som foranderlige historiske konstruktioner, som imidlertid er så internaliserede i hvert menneske via socialiseringen, at de er vanskelige at overskride (jf. Mørck 1998:93). Tilsvarende forstås kultur som foranderlige menneskeskabte størrelser, der bruges som magt- og undertrykkelsesmiddel på mange forskellige måder (ibid.13).

10. Se fx. *Kvinder, Køn & Forskning* nr. 2, 1994.

11. Etnicitet kan defineres som oplevede kulturforskelle, der gøres relevante i en relation mellem mennesker. Etniske grupper vedligeholdes ved, at disse kulturforskelle hele tiden aktiveres. Varierende fænomener såsom sprog, religion, hudfarve, ideer om en fælles historisk oprindelse eller statsborgerskab anvendes i konstruktionen af en „et-



nisk" grænse, der skaber solidaritet og gruppefølelse indadtil og udelukkelse udadtil (Eriksen & Sorheim 1994:58-72).

12. Se andre henvisninger plus fx. Ålund & Schierup 1991; Weeks 1991; Eriksen 1993, 1994; McLaren 1994; Gutman 1994; Gordon & Newfield 1996; Roth 1996, 1998; Yuval-Davis 1997; Glazer 1997; Morken 1999; Borchgrevink 1999; Bauman 2002; Røgilds 2000.

13. Se fx. Hall 2000; Hesse 2000; McLaren 1994; Eriksen 1994; Morck 1998; Mouritsen (under udgivelse) for multikulturalismedefinitioner.

14. I 2002 skete der en revision af tyrkisk lovgivning i fht. kvinders retsstilling, som hermed blev forbedret (ikke ændret siden 1926) (Information 4.1.02). Den nye lov svarer til, hvad man vedtog i Danmark i 1925.

15. Tilsvarende kritik er fremført med begrebet "det grådige fællesskab", dvs. institutioner eller fællesskaber, der kræver medlemmers fulde hengivenhed, og som ofte udvikler sig til tvang og undertrykkelse. Sådanne fællesskaber lader sig vanskeligt forene med moderne vilkår såsom individualitet, selvrefleksivitet og mangfoldighed (Morken 1999:79; Lien 1997:115 og Roth 1998:53).

16. Uden at indgå i en dybdegående diskussion af demokratibegrebet kan man reflektere over, om Hal og Bodil Kochs forestilling om demokrati som livsform kunne være nyttig i udforskningen af sådanne processer (Koch 1995; Siim 2001). Parret opfatter demokrati som styrende for hele samfundet, herunder familien, det civile samfund og økonomien. Demokrati er en tankegang og en livsform, der står til evig debat og forhandling. For at tilegne sig denne livsform og dette sindelag må den leves „[...] igennem det allersnævrreste private liv, i forhold til familie og naboer, derefter i forholdet udadtil i større kredse, i forhold til landsmænd, og endelig i forholdet til andre nationer [...]“ (H.Koch 1995:13). Demokratiets væsen er således samtale, dialog og gensidig forståelse og respekt, det er processuelt, og det er noget, hvert enkelt individ skal opdrages til, og det skal være styrende for alle sider af samfundslivet (Siim 2001:71). Parret Koch forestillede sig formodentlig mere privatssfæren som et arnested for demokratiopdragelse snarere end som et

forum, hvor der skulle praktiseres demokrati fx. mellem kønnene. Det demokratiske sindelag, som de unge skulle opdrages til hjemme, skulle operationaliseres ude i samfundet snarere end på hjemmefronten. Skont der er vigtige indsigter at hente i demokrati som livsform-forståelsen, så er det nødvendigt med en modernisering af begrebet, hvis det skal anvendes idag.

17. Tilsvarende spørgsmål kan stilles til majoritetskvinde: Hvorfor er der tilsyneladende en udbredt accept af at indgå i et fællesprojekt med partneren om at usynliggøre mandsdominans?

18. Se Juul 2002 om solidaritetsformernes transformation i Danmark, hvor han opdeler den reflektive solidaritetsform i to. Se også Christensen & Siim 2001.

## Litteratur

- Anthias, F. & Yuval-Davis, N. 1992: *Racialized Boundaries. Race, Nation, Gender, Colour and Class and the Anti-racist Struggle*. London: Routledge.
- Barfoed, N. 2002: "Hvad et menneske har brug for", i: A. Holm m.fl. (red.): *Islam i Danmark. Tanker om den tredje vej*. København: Gyldendal.
- Bauman, Z. 2002: *Fællesskab. En søgen efter tryghed i en usikker verden*. København: Hans Reitzels Forlag.
- Baumann, G. 1996: *Contesting Culture. Discourses of identity in multi-ethnic London*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Baumann, G. 1999: *The Multicultural Riddle. Rethinking National, Ethnic, and Religious Identities*. London: Routledge.
- Beck, U. 1997: *Risikosamfundet - på vej mod en ny modernitet*. København: Hans Reitzels Forlag.
- Borchgrevink, T. 1999: "Multikulturalisme: tribalisme-bløff-kompromis? Debat om det flerkulturelle samfundet". *Rapport 3*. Oslo: Institutt for Samfunnsforskning.
- Christensen, A. & Siim, B. (red.): 2001: *Køn, demokrati og modernitet. Mod nye*

- politiske identiteter. København: Hans Reitzels Forlag.
- Delaney, C. 1991: *The Seed and the Soil. Gender and Cosmology in Turkish Village Society*. Berkeley: University of California Press.
- Eriksen, T.H. 1993: *Kulturterrorismen. Et oppgjør med tanken om kulturel renhet*. Oslo: Spartacus Forlag.
- Eriksen, T.H. 1994: *Kulturelle veikryss. Essays om kreolisering*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Eriksen, T.H. & Sørheim, T.A. 1994: *Kulturforskjeller i praksis. Perspektiver på det flerkulturelle Norge*. Oslo: Ad Notam Gyldendal.
- Espin, O. 1992: "Roots Uprooted: The Psychological Impact of Historical/ Political Dislocation", i: Cole, E. et al. (eds.): *Refugee Women and Their Mental Health: Shattered Societies, Shattered Lives*. London: Harrington Park Press.
- Espin, O. 1994: *Crossing Borders and Boundaries: The Vicissitudes of Gender, Sexuality, Identity and Language in the Life Narratives of Immigrant Women*. Paper fra konferencen Multikulturelt samfund og etnisk identitet. Odense Universitet.
- Gerle, E. 1999: *Mångkulturalism - för vem?* Nya Doga.
- Giddens, A. 1991: *Modernitet og selv-identitet*. København: Hans Reitzels Forlag.
- Giddens, A. 1996: *Modernitetens konsekvenser*. København: Hans Reitzels Forlag.
- Gillespie, M. 1995: *Television, Ethnicity and Cultural Change*. London: Routledge.
- Glazer, N. 1997: *We Are All Multiculturalists Now*. Cambridge: Harvard University Press.
- Gordon, A.F. & Newfield, C. (eds.) 1996: *Mapping Multiculturalism*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Gutmann, A. (ed.) 1994: *Multiculturalism and the Politics of Recognition*. New York: Princeton University Press.
- Haavind, H. 1998: "Understanding women in the psychological mode: the challenge from the experiences of Nordic women", i D.Fehr, A.G. Jónasdóttir & B. Rosenbeck (eds.): *Is there a Nordic Feminism? Nordic thoughts on culture and society*. London: UCL Press.
- Habermas, J. 1994: "Struggles for Recognition in the Democratic Constitutional State", i A.Gutmann (ed.): *Multiculturalism and the Politics of Recognition*. New York: Princeton University Press.
- Hall, S. 2000: "Conclusion: the Multicultural Question", i B.Hesse (ed.): *Un/Settled Multiculturalisms. Diasporas, Entanglements, Transruptions*. London: Zed Books.
- Hesse, B. (ed.) 2000: *Un/Settled Multiculturalisms. Diasporas, Entanglements, Transruptions*. London: Zed Books.
- Holm, A., Jarlner, M. & Jespersen, P.M. (red.) 2002: *Islam i Danmark. Tanker om den tredje vej*. København: Gyldendal.
- Juul, S. 2002: *Modernitet, velfærd og solidaritet. En undersøgelse af danskernes moralske forpligtelser*. København: Hans Reitzels Forlag.
- Knocke, W. 1997: "Problematizing multiculturalism: respect, tolerance and the limits to tolerance". *NORA: Nordic Journal of Women's Studies*, vol.5, no.2. *Kvinder, Køn & Forskning* nr.2, 1994.
- Lander, H.V. 2000: "Lille kvinde med kontroversielle meninger". *Kvinden & Samfundet*, nr.2.
- Lien, I. 1994: "En partikularistisk og en universalistisk moral. Om grenser for emosjoner, empati og lojalitet". *Norsk Antropologisk Tidsskrift*, nr.2.
- Lien, I. 1997: *Ordet som stempler djevlene. Holdninger blant pakistanere og nord-*

- menn. Oslo: Aventura.
- Koch, H. 1995: *Hvad er demokrati?* København: Gyldendal.
- Kymlicka, W. 1995: *Multicultural Citizenship*. Oxford: Clarendon Press.
- Kymlicka, W. 1999: "Liberal Complacencies", i S.M.Okin (ed.): *Is Multiculturalism Bad for Women?* Princeton University Press.
- Madsen, D. & Graumann, U. (red.) 2000: *Nyt land - nye roller. Køn i bevægelse*. København: Ligestillingsafdelingen.
- McLaren, P. 1994: "White Terror and Oppositional Agency: Towards a Critical Multiculturalism". D.T Goldberg (ed.): *Multiculturalism. A Critical Reader*. Oxford: Blackwell.
- Morken, I. 1999: "Innvandrere som medborgere eller fremmedkulturelle? Ulike premisser for minoritetsspørgsmål og innvandringsdebatt". *Nordiske Udkast*, 27.
- Mouritsen, P.: "Multikulturalisme og liberalt medborgerskab. En oversigt og typologi". Under udgivelse i *GRUS*.
- Mørck, Y. 2001a: "Etniske minoritetsunge og demokratisk medborgerskab". I: A .Christensen & B. Siim (red.) 2001: *Køn, demokrati og modernitet. Mod nye politiske identiteter*. København: Hans Reitzels Forlag.
- Mørck, Y. 2001b: "Etniske minoritetsunge i Danmark. Strategier, udfordringer og potentialer", i F. Balvig m.fl.(red.): *Ungdomssociologi*. København: Forlaget Columbus.
- Mørck, Y. 1998: *Bindestregs-Danskere. Fortællinger om køn, generationer og etnicitet*. København: Forlaget Sociologi.
- Mørck, Y. 1991: "Udsigt over kønnet. Kvindeantropologi og feministisk antropologi". *Tidsskriftet Antropologi*, nr.24.
- Mørck, Y. 1995: "Køn og kultur. Et uundværligt par". *Jordens Folk*, nr.3.
- Necef, M. Ü. 1996: *Ethnic identity and language shift among young Turks in Denmark*. Odense: Center for Contemporary Middle East Studies, Odense University.
- Okin, S. M.(ed.) 1999: *Is Multiculturalism Bad for Women?* New York: Princeton University Press.
- Patel, P. 1991: "Multiculturalism. The Myth and the Reality". *Women: a cultural review*, vol.2, no.3.
- Prieur, A. 2002: "Magt over eget liv: om unge indvandrere, patriarkalske familieformer og nordiske ligestillingsidealer", i A.Borchorst (red.): *Kønsmagt under forandring*. København: Hans Reitzels Forlag.
- Rehman, S. 2002: *Nå*. Oslo: Cappelen's Forlag.
- Riazi, N. 2002: "Kvindebevægelsens fatale svigt", i A. Holm m.fl. (red.): *Islam i Danmark. Tanker om den tredje vej*. København:- Gyldendal.
- Roth, H. I. 1996: *Mångfaldens gränser*. Arena.
- Roth, H. I. 1998: *Den mångkulturella parken om värdegemenskap i skola och samhäll*. Stockholm: Liber & Skoleverket.
- Røgilds, F. 2000: *Charlie Nielsens rejse. Vandringer i multikulturelle landskaber*. København: Politisk Revy.
- Sahgal, G. & Yuval-Davis, N. (eds.) 1992: *Refusing Holy Orders. Women and Fundamentalism in Britain*. London: Virago Press.
- Siim, B. 2001: *Køn i den danske utopi*, i A. Christensen & B. Siim (red.): *Køn, demokrati og modernitet. Mod nye politiske identiteter*. København: Hans Reitzels Forlag.
- Søndergaard, D. M. 1996: *Tegnet på kroppen. Køn: Koder og konstruktioner blandt unge voksne i academia*. København: Museum Tusculanums Forlag.
- Sørensen, W. B. 1993: *Kapløb med tiden. Museale ideer om kultur og etnografi*.

- Taylor, C. 1994: "The Politics of Recognition", i A.Gutmann (ed.): *Multiculturalism and the Politics of Recognition*. New York: Princeton University Press.
- Yuval-Davis, N. 1992: "Fundamentalism, multiculturalism and women in Britain", i J.Donald & A.Rattansi (eds.): *"Race", culture & difference*. London: Sage.
- Yuval-Davis, N. 1994: "Identity Politics and Women's Ethnicity", i V.M. Moghadam (ed.): *Identity Politics and Women. Cultural Reassertions and Feminisms in International Perspective*. Oxford: Westview Press.
- Yuval-Davis, N. 1997: *Gender & Nation*. London: Sage.
- Walzer, M. 1997: *On Toleration*. London: Yale University Press.
- Weeks, J. 1991: *Against Nature. Essays on history, sexuality and identity*. London: Rivers Oram Press.
- Wilhjelm, P. 2002: "Reaktionen skal have kamp til stregen", i A. Holm m.fl. (red.): *Islam i Danmark. Tanker om den tredje vej*. København: Gyldendal.
- Wikan, U. 1995: *Mot en ny norsk underklasse. Innvandrere, kultur og integrasjon*. Oslo: Gyldendal Norsk Forlag.
- Ålund, A. & Schierup, C.U. 1991: *Paradoxes of Multiculturalism*. Aldershot: Avebury.